

Luca Gili

RELATIVISMO E DEMOCRAZIA
CHE COSA SI INTENDE CON L'ESPRESSIONE
"DITTATURA DEL RELATIVISMO"

Negli ultimi anni il dibattito intorno al relativismo si è fatto molto acceso. Spesso l'occasione del dibattito è stata offerta da fatti di cronaca politica, come i provvedimenti legislativi sui cosiddetti "temi eticamente sensibili". Come è noto, uno dei più celebri protagonisti del dibattito è stato ed è Joseph Ratzinger, che, poco prima di essere eletto Papa, ha parlato di una "dittatura del relativismo"¹. L'espressione, divenuta di uso corrente, sembra a) connettere direttamente il relativismo alla vita politica – il relativismo infatti sembra piuttosto una opinione filosofica, la cui incidenza sulla società non è scontata² – e b), in particolare, ad una visione della società illiberale. L'intenzione di questo saggio è di verificare se queste due osservazioni di Benedetto XVI sono plausibili e possono essere giustificate. La tesi che intendo difendere è che, effettivamente il relativismo può essere una ideologia che sostiene un pensiero dittatoriale; e penso anche che il fascismo possa essere considerato un esempio storico di dittatura, in cui il pensiero relativista fece da sostegno alle violenze e ai soprusi. Cercherò infatti di argomentare che l'attualismo, elaborato da Giovanni Gentile, è, in realtà, una sistema di pensiero assai affine all'odierno relativismo.

¹ Cfr. J. Ratzinger, Omelia per la messa *pro eligendo Romano Pontifice*, 18 aprile 2005: "il relativismo [...] appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo".

² Questa è almeno l'opinione di alcuni filosofi relativisti come Richard Rorty.

I

Innanzitutto bisognerebbe definire che cosa sia il “relativismo” e ultimamente sono stati pubblicati alcuni libri³ che introducono una certa chiarezza in un dibattito che corre il rischio di rimanere oltremodo confuso se prima non ci si accordi sui termini del problema.

È evidente che la tesi per cui (i) “non esiste una verità assoluta” non possa essere una buona formulazione della tesi relativista, perché è una banale violazione del principio di non contraddizione e, per carità interpretativa, ipotizziamo che il relativismo non sia così facilmente refutabile. Se infatti nessun enunciato è (assolutamente) vero, nemmeno (i) lo è. Occorrono evidentemente delle formulazioni diverse del relativismo, che evitino la contraddizione.

Diego Marconi classifica molti “relativismi”, alcuni dei quali investono la “verità” degli enunciati (“P” è vero per X, ma non per Y”, dove X e Y sono individui/comunità/epoche storiche diverse); altri la loro giustificazione (esistono molti criteri per stabilire la verità di un enunciato e non esistono metacriteri per discernere criteri migliori); altri relativismi sarebbero concettuali (il dato empirico è sempre mediato da uno schema concettuale e ad essere conosciuta non è la realtà, indipendente dallo schema). Queste distinzioni sono senza dubbio molto utili, ma si appoggiano su distinzioni fondamentali, come tra verità, giustificazione e certezza e si basano su una teoria realista della verità che difficilmente molte persone che si dicono relativiste accetterebbero. Sarebbe perciò utile cercare una definizione di “relativismo” sufficientemente ampia da comprendere tutte le sue forme, in modo tale che si possa saggiare la coerenza di una simile posizione.

Per semplificare penso che chiunque convenga su una iniziale classificazione sugli enunciati che il relativista dice essere “relativi”. Alcuni sono giudizi etici (“x è giusto/sbagliato”; “x è bene/male”), altri sono giudizi estetici (“x è bello/brutto”), altri epistemici (“x è certo/dubbio”), altri ancora sono giudizi che potremmo chiamare teoretici, in mancanza di una migliore denominazione (“x è vero/falso”). Il relativismo, ha sostenuto Ratzinger, “non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie”⁴, cioè, qualunque giudizio – tra quelli elencati – possa essere pronunciato intorno ad una materia qualsia-

³ Penso in particolare a M. Baghramian, *Relativism*, Routledge, London, 2004 e a D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino, 2007.

⁴ Cfr. J. Ratzinger, Omelia per la messa *pro eligendo Romano Pontifice*, 18 aprile 2005.

si sarà rivedibile e il suo valore è quindi contingente, legato come è al momento storico in cui è proferito o ad altre circostanze contingenti (come il contesto sociale, economico, culturale), che implicano che ciascuno di tali giudizi non abbia un valore di verità permanente. I diversi “relativismi” che Marconi individua possono essere in ultima istanza ricondotti alla considerazione di alcuni giudizi, ma non di altri. Se però tutti questi giudizi sono assunti nel loro complesso, la tesi per cui

(ii) il valore di verità di ciascuno di tali tipi di giudizi è rivedibile può costituire una buona definizione di “relativismo”.

Naturalmente anche (ii) è rivedibile e quindi, in linea di principio, potrebbe essere affermata anche la negazione di (ii). Sembra perciò presentarsi nuovamente la contraddizione. L’argomento merita di essere analizzato con maggiore cura. Consideriamo il caso in cui il contesto rispetto al quale ogni enunciato è relativo sia il tempo. L’analisi ovviamente sarà valida anche sostituendo al tempo gli altri termini della relazione che le varie specie di relativismo considerano (l’individuo, la società, la cultura, la realtà economica). Tutti i giudizi muteranno perciò il loro valore nel tempo: saranno simili a quegli enunciati che gli Stoici chiamavano *μεταπίπτοντα*. Per semplificare consideriamo solo il predicato “vero” e riformuliamo (ii) in questo modo:

(ii*) $\neg \exists x \forall t (V(x)t)$.

Non si dà cioè alcun enunciato che sia vero in ogni tempo. Questa riformulazione può essere considerata sostanzialmente equivalente a (ii) perché anche gli altri tipi di giudizi (estetici, etici, epistemici), dato che sono enunciati, possono essere sostituiti alla “x”. Quindi il fatto che un enunciato come (*) “rubare è sbagliato” sia rivedibile può essere catturato da (ii*) se si accetta questa parafrasi:

(**) non per ogni istante di tempo è vero che “rubare è sbagliato”.

Il relativista accetta perciò la tesi che, dato un qualsiasi enunciato, esso sia vero non per ogni istante di tempo (“ $a \neg \forall t (V(a)t)$ ”), cioè esisterà almeno un istante di tempo in cui un enunciato qualsiasi non sarà vero (“ $a \exists t \neg (V(a)t)$ ”). Da questa ultima tesi e da (ii*), che pure è un enunciato di questo linguaggio, è possibile derivare un enunciato come

(iii) $\exists t \neg (V(\neg \exists x \forall t (V(x)t))t)$.

Con una opportuna semplificazione, potremmo scrivere:

(iii*) $\exists t (\exists x \forall t (V(x)t))t$.

Ciò significa che esiste almeno un istante di tempo in cui è falso (ii*), cioè in cui è falso che ogni enunciato è rivedibile. In altre parole in almeno un istante di tempo è vero che (almeno) un enunciato è vero in ogni tempo. Benché (iii) sia stato derivato da (ii*), la affermazione di queste due proposizioni sembra piuttosto paradossale, perché anche (iii), per la tesi fondamentale del relativismo (ii), deve essere considerato rivedibile. Non siamo di fronte ad una palese violazione del principio di non contraddizione, ma piuttosto dinanzi ad una tesi paradossale come quella del mentitore, che può essere formulato così:

- (M) 1. L'enunciato seguente è falso.
2. L'enunciato precedente è vero.

In fin dei conti il relativismo, come ho cercato di mostrare, presenta una difficoltà analoga. Si prenda questa divertente *boutade* di Luciano De Crescenzo:

- A: "Solo gli imbecilli non hanno dubbi".
B: "Ne sei sicuro?"
A: "Non ho alcun dubbio!"

È abbastanza evidente che essa ripresenti la struttura del paradosso del mentitore.

Sono stati avanzati molti tentativi di risolvere il paradosso del mentitore⁵, ma probabilmente il più semplice e radicale è quello dovuto ad Arthur N. Prior⁶. Per Prior ogni enunciato dice implicitamente di se stesso che è vero. In questo modo l'affermazione di Epimenide Cretese ("Questo enunciato è falso") diventa una contraddizione ("Questo enunciato è falso e vero") e, in quanto tale, può essere facilmente eliminata.

⁵ Cfr. R. L. Kirkham, *Theories of truth. A critical introduction*, the MIT Press, Cambridge (Mass.)-London, 1992, pp. 271-306.

⁶ Cfr. A. N. Prior, *Epimenides the Cretan*, in *Journal of Symbolic Logic*, 23, 1958, pp. 261-266; ristampato in A. N. Prior, *Papers in logic and ethics*, edited by P. T. Geach and A. Kenny, Duckworth, London, 1976, pp. 70-77.

La soluzione, indubbiamente ingegnosa, potrebbe facilmente essere adoperata nel caso della tesi relativistica. Per derivare una contraddizione è sufficiente infatti supporre che almeno l'enunciato (ii*) dica di sé stesso di essere sempre vero, cioè di non essere rivedibile. Tuttavia questa ultima concessione difficilmente darà fatta dal relativista che, quindi, ammette implicitamente che il suo sistema è valido solo limitatamente ad un certo tempo o ad un certo contesto. Per la (iii) infatti esiste almeno un istante di tempo (un contesto) in cui il relativismo non è ammissibile – e ciò, come abbiamo sottolineato, è logicamente deducibile dalla definizione di relativismo.

Esiste quindi un paradosso in questa “definizione”, ma questa apparente debolezza è irrilevante per la posizione relativistica: ciò che conta è che (ii) sia posta come valida *ora*, ovvero *in questo determinato contesto culturale, economico o sociale*. Assunta la verità di (ii) limitatamente a questo presente, ogni enunciato che esprima un giudizio di valore è pure relativizzato al contesto storico. Certamente un filosofo ostile alla posizione relativista potrebbe chiedersi *perché* si debba accettare (ii). Tuttavia ogni risposta che invocasse ragioni ideali (e, in quanto tali, metastoriche e non consegnate alla contingenza dell'istante presente) contraddirebbe la stessa tesi relativistica. La spiegazione di (ii) non potrà perciò che essere pure contingente e ricondotta a qualcosa che, in linea di principio, può mutare: l'istante storico, la condizione sociale ed economica, le circostanze politiche e culturali. Alcuni filosofi oggi piuttosto in voga come Michel Foucault hanno parlato proprio di “pratiche politiche” che determinano i criteri di verità, cioè c'è qualcuno che ha “l'incarico di designare ciò che funziona come vero”⁷ e ciò, evidentemente, è sufficiente a fare sì che un particolare enunciato sia vero (o falso). In sintesi non possiamo stabilire *perché* tutti i giudizi di valore siano rivedibili, ricercando cause che garantiscano la perpetua validità di questa tesi: possiamo solo constatare *che* oggi, in questo contesto, i giudizi di valore sono rivedibili e, dato che non esiste alcun terreno ideale alla luce del quale valutare questo enunciato (i giudizi di valore sono infatti banditi) è necessario accoglierlo come un dato di fatto. È indubbio che in questa posizione si affermi il *sit pro ratione voluntas*⁸, ma, dato che l'esigenza di universalità avanzata dalla ragione è stata negata, la cosa non può scandalizzare, né, presumibilmente, qualcuno troverà strano che i filosofi, contrariamente a quanto starebbe a

⁷ Cfr. M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 25.

⁸ Cfr. Giovenale, *Satire*, VI, 223.

loro⁹, non ricerchino più il *perché* delle cose, contentandosi del *che*. Ma quali sono i fatti che comporterebbero la necessità della posizione relativista? Uno degli argomenti più invocati è che in una società che è multiculturali, solo con questa prospettiva si può vivere in modo pacifico e coeso. Rorty afferma che così si favorisce una esperienza “solidale” fra gli uomini e ciò è “più interessante”. Anche ammettendo che ciò sia vero, resta il fatto che la filosofia sembra sacrificata sull’altare della “pacifica convivenza” e della “tolleranza” e tornano alla mente inevitabilmente le parole di Giovenale:

*Summum crede nefas animum praeferre pudori
et propter vitam, vivendi perdere causam*¹⁰.

La cosa buffa è che siano dei filosofi a rinunciare alla filosofia. Non a caso l’opera più fortunata di Rorty è intitolata *Contingency, irony and solidarity* e l’ironia del titolo non può che consistere nel fatto che un filosofo proclami l’inutilità del proprio mestiere.

Occorre tonare al problema posto dalla definizione di relativismo. È vero che tutti gli enunciati sono rivedibili? Sembrerebbe infatti che molti enunciati – almeno tutti quelli relativi ad eventi contingenti – cambino il loro valore di verità nel tempo. A partire da questa evidenza, che probabilmente ogni filosofia è disposta a concedere (con la probabile eccezione di certi monismi assoluti come quelli di Parmenide o di Emanuele Severino), il relativista inferisce che *ogni* enunciato cambi il proprio valore di verità nel tempo.

Anche la tradizione filosofica antica – generalmente ostile al relativismo¹¹ – riconosce che alcuni enunciati sono veri solo in un certo istante. Come aveva osservato Aristotele, se dico (i) “Socrate siede”, pronuncio un enunciato vero finché Socrate siede, ma quando egli si sia alzato, l’enunciato (i) è falso¹². Tuttavia su certi enunciati molte persone ritengono che si possa pervenire ad una verità definitiva: “2+2=4”, “la terra orbita intorno al sole”; “Dio è misericordioso” etc. Lo stesso vale per gli altri giudizi di valore che abbiamo elencato. Ben poche persone, indubbiamente sprovviste di senso estetico, negherebbero un enunciato come

⁹ Cfr. Aristotele, *Analitici Posteriori*, B, 1-2.

¹⁰ Cfr. Giovenale, *Satire*, III, 83-84.

¹¹ Soltanto i sofisti possono essere considerati in qualche misura vicini alle posizioni relativiste. Come è noto, le tradizioni filosofiche platonica e aristotelica – e poi stoica – furono invece molto ostili alla sofistica.

¹² Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 4 a23-b4.

(iii) “la *Divina Commedia* di Dante è molto bella” e il fatto che in alcune epoche storiche si sia pensato che non fosse un capolavoro o che lo studente impreparato che è interrogato su di essa detesti il solo nome dell’Alighieri non toglie la non rivedibilità di un simile enunciato ed è piuttosto da ritenere un limite di chi non accetti questa tesi.

È vero però che questa critica piuttosto naïf – e forse, proprio perché tale, così forte – abbia un “prezzo” filosofico che non tutti sarebbero disposti a pagare: il realismo. Per realismo si intende la esistenza di fatti e di oggetti indipendentemente dal fatto che noi li conosciamo o che li pensiamo. Un realista non vede alcuna contraddizione nel sostenere che

(a) la *Divina Commedia* di Dante è molto bella

e che

(b) tutti gli uomini credono che la *Divina Commedia* di Dante sia la – brutta – espressione degli interessi economici dell’arte degli speciali all’inizio del 1300.

Per il realista infatti tutti gli uomini potrebbero sbagliarsi e perciò la *Divina Commedia* potrebbe rimanere, indipendentemente dal loro giudizio, molto bella (nell’ipotesi che effettivamente sia un capolavoro).

Tuttavia se la realtà coincide con il pensiero, come sostengono gli idealisti, evidentemente se io penso che la *Divina Commedia* sia brutta, la *Divina Commedia* è di fatto brutta, perché non c’è nulla che trascenda il pensiero e che possa, eventualmente, contraddire un contenuto da me pensato. Anche per questa ragione Hegel – come altri filosofi coerentisti – ha dovuto abbandonare la tesi per cui vero è quell’enunciato che descrive le cose come sono nel mondo. Questa posizione, abitualmente chiamata teoria corrispondenti sta della verità, comporta infatti che un enunciato sia falso se e solo se non descrive le cose come sono nel mondo. Infatti, se non c’è un mondo con cui confrontare enunciati (o pensieri), l’idealista è costretto a riformulare la verità come l’accordo della ragione con se stessa. Hegel diceva che il vero è l’intero, cioè l’attività dello spirito (o pensiero) intesa nella sua totalità: falso è assumere uno dei momenti del divenire dello spirito e porlo come verità immutabile. Questo isolamento di un *momento dello spirito* è, per Hegel, una *astrazione*, propria del modo di procedere riflessivo dell’intelletto, ma che non corrisponde all’esigenza di intima unità che è propria della ragione. Abbiamo perciò ottenuto la tesi per cui il porre un enunciato come immutabile è

una falsità: se tutto è consegnato al divenire e alla storia, ogni enunciato, per essere vero, dovrà essere considerato come rivedibile.

Senza dubbio in molti troveranno strano considerare Hegel un relativista, dato che con l'idealismo tedesco rinasce quella istanza metafisica che, in filosofia, sembra essere proprio la negazione del relativismo. Come può la filosofia che si definisce *filosofia dell'Assoluto* essere identificata con la filosofia *del relativo*?

Ora, la questione è indubbiamente complessa e non è questa la sede per avanzare una interpretazione del pensiero di Hegel. Mi limito a rivelare due punti.

- a) Da un punto di vista storiografico è noto che è difficile conciliare nel pensiero di Hegel il divenire assoluto dello spirito, le cui tappe sono segnate nella *Fenomenologia dello Spirito*, con le categorie ideali di questo divenire, descritte nella *Scienza della logica*. Perché queste ultime non sono pure implicate nel circolo del divenire assoluto e sembrano presentarsi identiche, come strutture portanti di questo stesso divenire? Il problema è al centro del dibattito interpretativo su Hegel ed è anche alla base della riforma della dialettica hegeliana operata da Gentile, che vuole rendere ogni categoria immanente al divenire storico dell'Atto. In questa misura, dato che qualcosa per Hegel sembra non essere rivedibile, Hegel effettivamente può essere considerato come un radicale avversario del relativismo.
- b) Da un punto di vista più strettamente logico l'opzione della filosofia dell'Assoluto (al di fuori del quale non c'è nulla) è perfettamente speculare alla tesi per cui non c'è nulla che non sia relativo. Questi due termini, che si intendono solo nella loro reciproca correlazione, se posti isolatamente, sono astrazioni vuote che significano, semplicemente, il reale nella sua interezza, a cui è stata sottratta ogni differenza. La portata di questo pensiero può essere meglio apprezzata se raffrontata con una filosofia che affermi una realtà in se differenziata. Per Aristotele il relativo è una categoria che si aggiunge alle altre. Se quindi affermo che (i) "A è relativo a B", ciò non toglie che un enunciato come (ii) "A è C", se è vero, sia vero a prescindere dalla verità di (i). Per Hegel al contrario la posizione di (ii) non è che una vuota astrazione, se non è affermato anche il termine B rispetto al quale A e C sono relativi: (i) e (ii) sono perciò coimplicate e non si può dare la verità di (ii) senza la verità di (i). Lo stesso vale per il relativista. È impossibile affermare isolatamente (ii), come se avesse un valore non consegnato alla contingenza storica, sociale o culturale: A e C sono veri sono ri-

spetto a quel B che è il loro termine di relazione. Pur partendo perciò da punti diversi, la assolutizzazione del relativo (Hegel) o la relativizzazione dell'assoluto (relativismo) porta alle medesime conseguenze.

Veniamo ora al cuore della riflessione fatta da Joseph Ratzinger: le conseguenze politiche della posizione relativistica. La politica sovrintende al governo della πόλις, la comunità degli uomini, prendendo delle decisioni che incidono profondamente nella vita di questi ultimi. Negli stati moderni la politica stabilisce le leggi, che i cittadini sono obbligati a rispettare. Le leggi sono delle espressioni indubbiamente contingenti di principi che riteniamo stiano alla base della vita sociale e che, riteniamo, stabiliscono quei diritti dell'uomo che riteniamo inalienabili. Una simile concezione tuttavia non è coerente con la tesi per cui ogni enunciato di valore è rivedibile e quindi è consegnato alla contingenza storica in cui è asserito. Infatti l'idea che sembra alla base della nozione di "diritto umano" è che i due termini che compongono questa nozione ("diritto" e "uomo") designino realtà che, nei loro tratti essenziali, rimangono inalterate nel tempo. Sembrerebbe quindi che gli enunciati che esprimono queste realtà (ad esempio: "l'uomo è un animale razionale") non siano rivedibili. Tuttavia, dato che, per la tesi relativistica, anche queste realtà sono, almeno in linea di principio, mutevoli, la situazione che si prospetta sembra essere la seguente. Supponiamo che in un certo contesto storico e culturale si affermi che l'enunciato "l'uomo è un animale razionale" non sia più vero, ma che si accetti piuttosto l'enunciato "l'uomo è un animale razionale ariano". Quale obiezione può essere mossa rispetto a questa asserzione, dato che non esiste un piano ideale e non rivedibile alla luce del quale valutare ogni asserto? Se le circostanze – come ad esempio il potere politico o l'accordo fra i cittadini – stabiliscano che sia uomo solo chi è animale razionale ed ariano, questa tesi deve essere accettata come un dato di fatto. Naturalmente questo esempio è valido solo nel caso in cui per "circostanza" si intenda una comunità politica o un momento storico e non invece il pensiero transeunte di una singola persona. Ma questa ultima eventualità sembra doversi scartare programmaticamente se intendiamo rivolgere la nostra attenzione alla realtà politica, che è formata sempre da un insieme di uomini, e alla realtà del diritto, che si pone sempre come valido in universale. Se invece intendiamo che ogni enunciato è relativo a chi lo pronuncia, sembra doversi escludere anche la possibilità della comunicazione tra uomini. Se infatti "p" significa per Tizio il pensiero "r" e per Caio il pensiero "s", "non vi sono intesi".

Torniamo perciò alla tesi relativista, intesa come relativa a comunità o a momenti storici. È piuttosto evidente che in questa prospettiva volontaristica ciò che conta è quanto il potere politico stabilisce essere vero. Michel Foucault lo afferma con una chiarezza cristallina:

“Ogni società ha il suo regime di verità: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l’incarico di designare quello che funziona come vero”.¹³

È l’ideale dell’*Aminta* di Torquato Tasso: “s’ei piace, ei lice”. Questa tesi, trasferita alla realtà politica, mostra tutta la sua affinità con il pensiero rivoluzionario, come mostra Vittorio Mathieu. “Il rivoluzionarismo sorgerà” egli scrive “quando quell’ideale sarà proiettato nel futuro. La rigenerazione rivoluzionaria farà una realtà di quel sogno e, allora, si potrà veramente dire che “s’ei piace, ei lice”, perché piacerà solo il bene”¹⁴. Il relativismo afferma che ciò che piace *ora* è lecito *ora* e quindi si presenta in qualche misura come il pensiero proprio della società in cui la rivoluzione si è affermata e si è generato un nuovo uomo e un nuovo eone, in cui il male è stato definitivamente cancellato. Ed in effetti è così, perché se l’ultimo criterio del giudizio – morale, teoretico, estetico – viene ad essere la prassi, tutto ciò che l’uomo *fa*, nella misura in cui è *fatto*, è buono, vero, bello. Ma in definitiva ad essere buono, vero, bello non è tanto il *fatto* in sé, che è intrinsecamente rivedibile e quindi ciò che è buono in un istante di tempo o in un contesto, diventa male al variare del contesto o col passare del tempo.

Ad essere sempre buono, vero, bello sarà, per usare la terminologia di Gentile, l’*atto* di volere, di pensare, di esprimersi nell’arte. Il relativismo quindi senza dubbio condanna *ora* il totalitarismo nazista solo nella misura in cui è passato e non è più il presente e la circostanza culturale che determina il vero e il giusto. Ma nel momento in cui questo totalitarismo si affermava, dato che aveva il consenso popolare e corrispondeva al clima culturale del tempo, non poteva che essere accettato, come una genuina espressione di quel particolare momento storico. L’alternativa posta da

¹³ Cfr. M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 25.

¹⁴ Cfr. V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*, Rizzoli, Milano, 1972, p. 114.

Gianni Vattimo nel suo recente *Addio alla verità*¹⁵ sembra ineludibile: o dove c'è verità, c'è accordo, o dove c'è accordo, c'è verità. La posizione relativista, sposata da Vattimo in questo contributo, sarebbe rappresentata dalla seconda alternativa. Se l'accordo stabilisce che è giusto il totalitarismo nazista, è anche vero che questo totalitarismo è giusto. Vattimo cerca di argomentare che l'esito naturale della posizione relativista è la democrazia e non il totalitarismo. Abitualmente si obietta a questa posizione che il relativismo non offre una difesa della libertà e della giustizia che possa opporsi alla violenza totalitaria, che calpesta questi beni così preziosi. Infatti, anche concedendo, come vuole Vattimo, che il relativismo sia compatibile con la democrazia e in qualche misura la implichi, non ha tuttavia la forza di stabilire che la libertà e la giustizia siano beni essenziali per l'uomo: se tutto è rivedibile, anche questi beni possono essere perduti in un contesto differente. A ciò si risponde tuttavia che è proprio la pretesa che esista una verità che non può essere sottoposta a revisione che comporta, sul piano politico, il tentativo di affermare questa verità con la forza – il che sarebbe il tratto specifico del totalitarismo. Quindi, dato che tra affermazione di una verità rivedibile (relativismo) e affermazione di una verità non rivedibile (metafisica) *tertium non datur*, come Vattimo afferma e come siamo disposti a concedere, se l'obiezione mossa dai relativisti è valida, l'unico modo di opporsi al relativismo sarebbe proprio quello di abbracciare il relativismo, sebbene, come si è detto, esso possa sembrare debole di fronte alla prevaricazione totalitaria.

A questo probabilmente si potrebbe replicare che dalla tesi per cui esistono alcune verità non rivedibili non segue affatto il tentativo di imporle a chi non le accetti; al contrario, se tra queste verità figura il rispetto della libertà di ogni uomo, esse sono la migliore difesa contro il tentativo di imporre un pensiero qualsiasi come pensiero unico – il che è effettivamente la cifra di una società totalitaria.

C'è tuttavia un problema ancora più radicale in una posizione come quella vattimiana ed è la sua intima incoerenza. Se la prassi dell'accordo stabilisce il vero, cosa stabilisce che l'accordo debba avvenire tra questi particolari soggetti? Evidentemente di accordo deve essere data infatti una definizione, e questa sarà più o meno quella di "patto siglato tra uomini", "stipulazione vigente tra comunità". Ma dato che ogni cosa è consegnata al dominio della interpretazione, questa stessa definizione di accordo e i termini che compaiono in essa ("uomo", "comunità") sembra che possano

¹⁵ Cfr. G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma, 2009.

essere stabiliti con una nuova prassi. In definitiva, se è la prassi a determinare *che cosa* è l'uomo, *che cosa* è la comunità, si affaccia nuovamente lo spettro della società totalitaria. La prassi infatti, in quanto tale – cioè come negazione della teoreticità e del momento speculativo – è cieca: dinanzi ad essa i contenuti sono indifferenti, come indifferenti sono i *fatti*, davanti all'*Atto* gentiliano, che si serve di essi per riconoscersi, ma che non abbisogna mai di un contenuto in particolare per porre se stesso e per crearsi. Questa prassi è molto diversa da quel mostruoso *αυτόματον* che è lo stato totalitario, dinanzi al quale gli uomini sono meri *fatti* sacrificabili in nome dell'affermazione dell'Idea. L'idea, certo, non sarà mai assoluta – il relativismo infatti non è metafisica. Ma sarà *l'idea* di quel dato momento storico, di quell'ambiente socio-culturale, di quel particolare contesto rispetto al quale l'idea è relativa. Sarà cioè, dal punto di vista del relativista, *l'idea* giusta, poiché anche l'unica idea.

II

Uno dei filosofi relativisti più conosciuti è Richard Rorty, la cui biografia intellettuale è piuttosto curiosa. Formatosi all'interno della filosofia analitica, subì l'influenza del pragmatismo, fino ad arrivare, come esito della sua speculazione, ad un libro che può essere considerato una piccola *summa* del pensiero relativista: *Contingency, irony and solidarity*, pubblicato nel 1989 e tradotto in italiano con il titolo "La filosofia dopo la filosofia". Rorty è il caso paradigmatico di un clima filosofico che, tra la fine degli anni '70 e la fine degli anni '90 è stato permeato da correnti filosofiche dette *post-moderne*, ma che, come cercherò di mostrare, non è molto diverso da una certa corrente filosofica che si diffuse in Italia tra la fine degli anni '30 del '900 e il secondo dopoguerra.

L'aggettivo "postmoderno", che tanta fortuna ha riscosso, fu impiegato per la prima volta da Jean-François Lyotard in un suo libro uscito nel 1979, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Minuit, Parigi). Contemporaneamente in Italia veniva pubblicato per Einaudi *La crisi della ragione*, a cura di Aldo Giorgio Gargani, autore anche di *Il sapere senza fondamenti*, in cui tenta di presentare ragioni di plausibilità del sapere scientifico nel contesto della filosofia postmoderna, in cui il relativismo ha eroso ogni fondamento metafisico al conoscere. Il tentativo peraltro non è nuovo perché nel 1928 usciva postumo *La relatività del pensiero* (Milano, Athena), in cui il positivista Roberto Ardigò argomentava a favore del fat-

to che ogni conoscenza (e conoscenza, per Ardigò, è conoscenza scientifica) è sempre relativa a quel particolare complesso di nervi, di carne e di ossa che chiamiamo individuo umano. Negli anni '80 usciva, a cura di Gianni Vattimo e di Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole* (Milano, Feltrinelli, 1983), libro il cui titolo avrebbe in seguito costituito una fortunata etichetta. Se Lyotard parte dalla crisi e dal fallimento delle filosofie che pretendevano di dire una parola definitiva sul reale (metafisica classica, idealismo, marxismo), Vattimo parte da una personalissima interpretazione del pensiero ermeneutico di Heidegger, che è posto in stretta relazione con il nichilismo nietzscheano, e conclude che tutto è interpretazione e che il linguaggio è in qualche misura intrascendibile, perché il dato, le cose non possono essere descritte e attinte come sono in sé; ogni descrizione del reale, ogni filosofia, si pone come una crasi inestricabile di dato e di interpretazione, per cui, in definitiva, il reale, quale obiettivamente è, non è conoscibile.

Rorty in qualche misura presenta queste posizioni in un insieme che gode di una certa coerenza – una coerenza non dissimile da quella che, nella sezione precedente, abbiamo attribuito alla posizione relativista: non si affermano palesi contraddizioni, ma il prezzo per evitarle è di negare assunzioni piuttosto intuitive (come sembrano essere le osservazioni di A. N. Prior per condurre il paradosso del mentitore all'autocontraddizione).

Il filosofo statunitense inizia la propria riflessione con una presa di distanza dalla filosofia idealista, ma non per rifiutarne l'immanentismo. Al contrario egli ritiene che la tensione filosofica che è riscontrabile nell'idealismo non sia stata portata alle estreme conclusioni:

“l'idealismo tedesco fu, tuttavia, un compromesso insoddisfacente e di vita breve. Nel ripudiare l'idea che la verità sia “la fuori”, Kant e Hegel si fermarono a metà strada [...]. La verità superiore, concernente la mente, dominio della filosofia, rimaneva oggetto di scoperta e non di costruzione. Quello che ci voleva, e che gli idealisti non potevano concepire, era che si rifiutasse l'idea stessa di qualcosa – mente o materia, io o mondo – dotato di una natura intrinseca da esprimere o da rappresentare”¹⁶.

Il neo della filosofia idealista è nella affermazione che esiste ancora una *verità* oggetto della teoresi filosofica e quindi non indipendente da una costruzione, da una prassi. Questo sarebbe il tratto che accomuna le filosofie di Kant e di Hegel, che Rorty, con lo scarso amore per le distin-

¹⁶ Cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, prefazione di A. G. Gargani, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 11.

zioni di cui è capace un immanentista, appaia senza troppi scrupoli storiografici. Effettivamente per Kant esistono delle strutture a priori, le forme pure del conoscere, che, in qualche misura, non sono *costruite*, anche se sempre si accompagnano alla attività sintetica del soggetto trascendentale. L'appercezione, se intesa come atto, in qualche misura le costruisce. Ma il trascendentale ha le caratteristiche della oggettività e della universalità, che Rorty – coerentemente con la propria tesi relativista – intende negare. Per lui nulla è universale, immutabile, indipendente dalle nostre *pratiche* – in altri tempi si sarebbe detto indipendente dalla *prassi* (Marx) o dall'*Atto* (Gentile).

Hegel certamente approfondisce e supera l'idealismo trascendentale kantiano: anche le categorie, determinate dalla tavola dei giudizi, devono avere per Hegel un principio unificatore, che egli identificherà nell'attività dello spirito. In questo senza dubbio il filosofo svevo opera un cambiamento radicale rispetto alla posizione kantiana: un cambiamento che, benché Rorty non lo rilevi, va certamente nella direzione auspicata da quest'ultimo.

Hegel in questo modo porta a lasciare cadere una delle fondamentali distinzioni della filosofia classica: quella tra trascendente e immanente alla autocoscienza dello Spirito. Se infatti non esiste una realtà *altra* rispetto allo Spirito – l'alterità si pone solo come mediazione dialettica, per superare la certezza sensibile, che è una forma di immanenza del conosciuto al conoscente ancora irriflessa e non pervenuta alla coscienza di sé stessa. Il vero sapere dello Spirito Assoluto è infatti autocoscienza: se perciò non si dà un *fuori* rispetto al cerchio dello Spirito, non si dà nemmeno un *dentro*. I manuali di storia della filosofia che parlano di "filosofia dell'immanenza" a proposito del sistema hegeliano esprimono perciò o il giudizio di una posizione realista, per la quale l'essere non si riduce al pensiero, o il giudizio che, dal punto di vista hegeliano, è quello ancora astratto dell'intelletto, che tende a separare i termini che entrano nel suo giudizio e a non coglierne la vitale coimplicazione che sarà spiegata dal sillogismo, che recupera, mediandola la unità iniziale del concetto, che viene così ad essere concreto.

Esistono però altre distinzioni terminologiche che in Hegel sopravvivono, come quella tra assoluto e relativo, quella tra universale e particolare e quella tra astratto e concreto (cioè tra il falso ed il vero). Certamente la dialettica connette questi termini e, a seconda della interpretazione che è fornita del movimento dialettico, si potrebbe anche dire che esso immola le essenze dei concetti significati da questi termini

sull'altare molto profano del divenire. C'è però qualcosa che ancora si sottrae al divenire assoluto, come ha colto bene Rorty (e prima di lui Giovanni Gentile): è il sapere stesso di questo divenire, che è l'oggetto della filosofia e della conoscenza dell'Autocoscienza assoluta. Le strutture entro cui si articola questo sapere sono le strutture della logica, che il filosofo svevo ha descritto nella *Scienza della logica* e nella sezione *Logica* della sua *Enciclopedia*. Queste strutture rimangono fisse e, in qualche misura, costruiscono la "storia ideale ed eterna" del divenire concreto e storico dello Spirito: pur strutturando quest'ultima, però, non si identificano con essa e costituiscono l'oggetto solido e sempre uguale a se stesso del sapere filosofico. Hegel insomma non ha ancora detto addio alla filosofia¹⁷.

La sua lezione tuttavia non è stata dimenticata da Rorty, il quale, in qualche misura, cerca di proseguirla. Come ha notato Emanuele Severino, in una brillante e crudele recensione di *La filosofia e lo specchio della natura*, il filosofo americano, in fondo, non fa che replicare il tentativo messo in atto dai neoidealisti italiani:

"Chi si sentiva a disagio per non poter leggere in lingua inglese *La filosofia e lo specchio della natura* di Rorty, ora può stare tranquillo, perché il suo bisogno è stato soddisfatto dall'edizione Bompiani di questo libro. Rorty, da parte sua, ignora anche il nome di Croce e Gentile, che agli inizi del secolo dicevano molto bene – e Gentile con ineguagliabile radicalità – quel che Rorty dice con faticose complicazioni imputabili alle sue origini di filosofo analitico. Solo che Croce e Gentile (per il collega Rorty aggiungerò che si tratta di filosofi italiani a cavallo del Diciannovesimo e del Ventesimo secolo) non dicevano che ha valore quel che interessa a qualcuno (non erano pragmatisti come l'americano Rorty), ma, purtroppo per loro, argomentavano rigorosamente contro il tentativo della filosofia tradizionale di proclamare "una volta per tutte la verità ultima", interrompendo scortesemente la *conversazione*"¹⁸.

Severino liquida con poche parole la filosofia di Rorty. Conoscendo bene quale sia la struttura dell'ἔλεγχος, il filosofo bresciano non cerca la confutazione della filosofia di Rorty a partire da un assunto esterno a

¹⁷ Non molto diversamente Ugo Spirito criticava le categorie hegeliane, come se in esse ci fosse ancora un residuo di dogmatismo che ne impediva la dialettizzazione. Cfr. U. Spirito, *La vita come ricerca*, Sansoni, Firenze, 1937, p. 67: "finché le categorie possono numerarsi, esse sono particolari e statiche, sì che la loro dialettica non può non rivelarsi apparente e il loro sistema non decadere nella metafisica". Pur nel linguaggio differente, è indubbia la vicinanza fra U. Spirito e una concezione relativistica come quella di Rorty. Approfondiremo il confronto fra questi due autori nel seguito di questo lavoro.

¹⁸ Cfr. E. Severino, *La conversazione infinita del troppo analitico Rorty*, Liberal, anno V, n. 26, ottobre-novembre 2004.

quest'ultima, ma cerca, nella misura del possibile, di evidenziarne la contraddizione interna. È evidente che dal punto di vista severiniano Rorty non è che l'ultimo rappresentante della follia dell'Occidente e il rifugio nella "conversazione" e nella "solidarietà", rifiutando l'argomentazione filosofica che miri a stabilire qualche enunciato incontrovertibile non può che essere, ai suoi occhi, l'affermazione più radicale del nichilismo e della morte della filosofia, che, per Severino, è sempre sapere incontrovertibile. Rorty affermerebbe con il suo "pensiero" l'avvento del dominio della tecnica, cioè dello strumentalismo proprio di un'era in cui, tramontato ogni sapere incontrovertibile che possa opporsi alla tecnica, l'agire tecnico è divenuto privo di scopi esterni ad esso. Ma non è questa la confutazione di Severino. Il problema sembra piuttosto quello riguardo alla *possibilità* di confutare una posizione relativista come quella di Rorty, assumendo la prospettiva che gli è propria. Ebbene, anche in questo caso Severino impiega poche battute: come Rorty evita il confronto con i filosofi che hanno avuto la pretesa di affermare un sapere incontrovertibile, perché, pragmatisticamente, li trova non interessanti, così anche noi, nei confronti di Rorty, dovremmo evitare ogni confronto, visto che, dal nostro punto di vista, nemmeno Rorty è interessante. Severino ripropone il disprezzo con il quale Aristotele si confrontava con coloro che negavano il principio di non contraddizione, dicendo che il loro atteggiamento era quello delle piante. Per lo Stagirita infatti la posizione di costoro era confutabile soltanto a patto che questi *dicessero qualcosa*. Se tacevano, senza dubbio non cadevano in incoerenze. Ma quale sarebbe stato l'interesse nell'intraprendere un confronto con queste persone?

Eppure Rorty afferma qualcosa. O meglio: afferma l'impossibilità di affermare qualcosa. Cadute le categorie dell'universale, del vero, dell'immutabile (e quindi tutte le categorie a loro correlate), non bisogna più affermare qualcosa – la filosofia dopo la filosofia. L'unica cosa che ci rimane è la conversazione, l'esplorazione letteraria e artistica – che, evidentemente, sembra non comunicare alcunché di universale –, la "solidarietà" il cui fondamento viene ad essere la contingenza storica e culturale che ci vuole solidali. Certamente la obiezione di Severino è decisiva, ma è possibile argomentarla?

La mia impressione è che un simile argomento sia possibile e che la mossa che Aristotele faceva contro coloro che negavano il principio di non contraddizione – esigendo che affermassero qualcosa – possa essere replicata anche nel caso della (non) filosofia di Rorty. Ebbene, la soluzio-

ne credo proprio stia in quel “non” che precede pavidamente il termine filosofia, o, se si vuole, nel titolo italiano: “*La filosofia dopo la filosofia*”. Rorty infatti, pur negando di stare facendo filosofia, indubbiamente ha elaborato un pensiero che può essere chiamato *filosofico*. D’altra parte ogni negazione della filosofia, data l’ampiezza della scienza filosofica, appartiene alla filosofia stessa: εἴτε φιλοσοφητέον εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον. ἀλλὰ μὴν ἢ φιλοσοφητέον ἢ οὐ φιλοσοφητέον· πάντως ἄρα φιλοσοφητέον¹⁹. Infatti anche lo stesso ricercare se bisogna filosofare appartiene alla ricerca filosofica. D’altra parte se si nega – come fa Rorty – che la ricerca filosofia abbia ancora senso, questa negazione si pone come universale ed è, in quanto tale, filosofica. Certamente Rorty può affermare – e di fatto afferma a più riprese – che il suo argomentare sia “contingente” e “ironico”. Ma, di nuovo, come è definita la contingenza, se non a partire dalla necessità? Lo stesso enunciato “è contingente che non si debba filosofare” sembra implicare che sia necessario che una tale contingenza riguardo al disinteresse verso la filosofia sia ora riscontrabile. Se invece Rorty pretendesse che “contingente” si definisse senza riferimento al “necessario”, “contingente” sarebbe un termine assolutamente privo di significato. In tal caso il discorso di Rorty potrebbe essere riformulato nei termini di “è blittiri che non si debba filosofare”. Questo equivale a dire che la conversazione di Rorty non dica nulla e si riduca a vuoto chiacchiericcio, ma ciò è contro l’ipotesi per la quale Rorty – come coloro che negavano il principio di non contraddizione – deve affermare qualcosa. Se quindi afferma, non può ridurre la sua filosofia a “bla bla non si deve filosofare”, ma l’asserto fondamentale del suo sistema, enunciato filosoficamente – con la pretesa cioè di essere universale e necessario – contraddirà il contenuto della filosofia di Rorty.

Questa credo sia una obiezione interna alla costruzione stessa del discorso del filosofo americano e in quanto tale vale come vero ἔλεγχος. Ma è possibile affermare coerentemente la rivedibilità di ogni enunciato? È possibile presentare il relativismo in modo che resista alla confutazione electica?

Severino, nella propria recensione a Rorty, accenna a Croce e Gentile – e in particolare a quest’ultimo – come assertori del fatto che la filosofia non potrà mai proclamare una verità ultima.

In effetti, anche se non mi risulta che il dato sia mai stato evidenziato da altri, il neoidealismo italiano presenta delle analogie fortissime con il

¹⁹ Aristotele, *Protreptico*.

relativismo contemporaneo. Ma forse, ancora più che Croce e Gentile, è Ugo Spirito, già attualista e poi distanziatosi dal suo maestro Gentile ad avere dato una formulazione della tesi relativistica molto attraente e rigorosa con il suo problematicismo, che sembra proprio diverso dal relativismo odierno solo per il nome.

La indubbia affinità fra il problematicismo e l'attualismo – di cui il problematicismo pretendeva di denunciare l'aporia fondamentale – ci porterà poi alla filosofia dell'Atto, quale tentativo di negare la verità e di affermare la forza e la prassi quale nuova fonte del vero. Tuttavia, denuncia Spirito, nell'attualismo permangono alcuni residui di dogmatismo e, benché questa filosofia rappresenti la enunciazione più coerente alla quale l'immanentismo sia pervenuto, rimangono alcuni asserti che si pretendono universali e non dialettizzabili, come l'identità tra storia e filosofia, la distinzione tra teoria del conoscere come autoctisi e il conoscere stesso come autoctisi etc.

La posizione di Spirito è stata certo criticata da parte idealista²⁰ ed è probabile che l'attualismo possa ritenersi inconfutato. Spirito, infatti, sosteneva che l'attualismo ha come dogmi alcuni asserti di identità. Ma che cos'è un enunciato di identità per gli attualisti? È forse una verità eterna, come lo era per la logica tradizionale? Quando si esamina accuratamente la questione, ci si accorge che le obiezioni di Spirito perdono la loro apparente forza. In effetti, ogni asserto di identità, di forma "A=A", non è, per la logica gentiliana, una vuota equiparazione di termini identici, ma sottende sempre la storia nella quale lo spirito si riconosce come identico a se stesso. La tautologia implica la presenza dell'io a cui la tautologia – e la storia dello spirito da esso implicata – è presente: l'io, riconoscendola, si identifica in essa e si pone quindi come identico allo spirito. Certo, Ugo Spirito replicherebbe – con ragione – che anche questa descrizione non può pretendere di essere definitiva. Ma il fatto che non sia definitiva comporta che la sua asserita non definitività abbia il crisma della definitività. Il gioco naturalmente si può replicare e se l'osservazione del gioco può indicare, come vuole Ugo Spirito, che "pensare è obiettare", l'estensione diacronica del gioco con lo sguardo a partire dal presente sembra essere l'ennesima prova del perpetuo riconoscersi dell'Atto – che è

²⁰ Si veda ad esempio il contributo di Vito A. Bellezza, che cerca di mostrare come le incongruenze che Spirito ritiene di avere trovato nell'attualismo siano in realtà dovute al suo fraintendimento della filosofia dell'Atto. Lo stesso Giovanni Gentile replicò a Spirito con una certa asprezza.

pensare – nei fatti e nei pensati, in contenuti cioè determinati ma solo per offrire all'Atto una materia nella quale esso possa riconoscersi.

In quando pensati tutti questi contenuti sono astratti e falsi.

Spirito, dopo alcuni dubbi sulla filosofia attualista riguardo al rapporto tra scienza e filosofia, prese nettamente le distanze da Giovanni Gentile con il suo saggio *La vita come ricerca* del 1937, che si apriva con la osservazione: “pensare significa obiettare”²¹.

Ma questo non era forse anche il pensiero di Gentile, sebbene egli non lo ammettesse? Il pensiero, infatti, pone e nega continuamente se stesso, secondo il filosofo siciliano. In questo perpetuo divenire, in cui nulla è stabile e non esistono verità eterne – in questo paradigma relativista – l'unica cosa che afferma continuamente se stessa è l'Atto – Atto che è teoretico e pratico al contempo. Anche la violenza, quindi, è funzionale al riconoscimento dell'Atto da parte di se stesso: essa non è che un fatto tra tanti della perpetua attività dell'Atto. Come condannarla, se non esistono principi alla luce dei quali giudicare la violenza? Ecco la ragione per la quale Gentile credette che la sua stessa filosofia gli imponesse di abbracciare il fascismo – una dittatura che si era affermata con ripetuti atti di violenza arbitraria. Questo è il motivo per il quale credo che, nonostante tutto, si possa pensare che Gentile non si sia sbagliato – dal suo punto di vista, evidentemente – nel sostenere Mussolini. E se, come credo, l'attualismo, proprio nel farsi alfiere e banditore della violenza fascista, rivela la sua anima relativista, non resta che concludere che effettivamente il relativismo può costituirsi come una dittatura, come sostenne Benedetto XVI nella sua memorabile omelia.

²¹ Cfr. U. Spirito, *La vita come ricerca*, Sansoni, Firenze, 1937, p. 7.